

宗教間対話に導かれて

京都学派・仏教・キリスト教

ヤン・ヴァン・ブラフト著
金承哲・寺尾寿芳編



CHISOKUDŌ

目次

はじめに	7
ヴァン・ブラフトの著作における宗教思想	11
京都学派の宗教哲学	
田辺と宗教と哲学	34
仏教とキリスト教と田辺先生	60
予言者たる西谷啓治	82
武内先生とキリスト教	115
私の見た仏教と京都学派	124
思想としての仏教とキリスト教	
キリスト教は仏教から何を学べるか	147

空の思想と浄土教	159
真宗は仏教とキリスト教との橋わたしとなりうるか	178
仏教、キリスト教、浄土真宗における「欲望」	195
仏教とキリスト教（神学）	220
実践としての仏教とキリスト教	
東西霊性の交流	247
世界宗教の条件と課題	272
キリスト教の自己理解	
キリスト教における教会論	299
イエスのみ名と人格	320
キリスト教における終末観	341
死と空と神	363

キリスト教神学から見た生と死

註

初出一覧

ヤン・ヴァン・ブラフトの略歴・著作

Jan Van Bragt 略歴

著作一覧

おわりに

寺尾寿芳

457 440 437 432 409 388

はじめに

金承哲

二〇一四年は、南山宗教文化研究所（以下宗文研）が創立四〇周年を迎える年である。記念行事を計画するにあたって、私たちは——この遺稿集の英語版で共同編者を務めるハイジック師が述べられたように——「あまりにも当たり前のように」、ブラフト師の遺稿集を出版することで意見が一致した。というのは、宗文研とブラフト師の関係からみれば、「当たり前」に「そうなるはずである。すなわち、南山宗教文化研究所が設立された際の背景の一つに、第二ヴァティカン公会議が『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言』(Nostra Aetate)（一九六五年）によって闡明した宗教間対話についての研究や実践の推進があり、この点でブラフト師は、当研究所が試みてきた宗教間対話において、実に大きな足跡を残しているからである。Nostra Aetate が日本の地に南山宗教文化研究所誕生の種を蒔いたとすれば、ブラフト師の生涯に渡った献身的活動は、その種に水を注ぎ、芽生えさせ、育てるためのものだったと。

師が宗文研の第二代所長を務められた一九七六年から一九九一年まで、同研究所は多彩な活動を通して、キリスト教と諸宗教

の対話に向けた礎石を築いた。宗文研が日本の京都学派の宗教哲学、仏教——密教、天台仏教、浄土仏教——、神道との学問的対話をシンポジウムという形で開催したのも、ブラフト師の所長としての功績に他ならない。すでに宗文研によって刊行されたこれらシンポジウムの記録は、ブラフト師の瞳目すべき活動の片鱗を証している。

周知のように、*Nostra Aetate* は、キリスト教以外の宗教に現れる宗教的真理について、教会が公に認め、それを積極的に学ぶことによつて、教会の「今日化」(aggiornamento)を旨とした、画期的な文書であつた。「カトリック教会は、諸宗教の中に見いだされる真実で尊いものを何も排斥しない。これらの諸宗教の行動と生活の様式、戒律と教義をまじめな尊敬の念をもつて考察する。それらは教会が保持し、掲示するものは多くの点で異なっているが、すべての人を照らす真理の光線を示すこともまれではない。(中略)したがつて、教会は自分の子らに対して、キリスト教の信仰と生活を証明しながら、賢慮と愛をもつて、他の諸宗教の信奉者との話し合いと協力を通して、かれらのもとに見いだされる精神的、道徳的富および社会的、文化的価値を認め、保存し、さらに促進するよう勧告する」(『第2バチカン公会議公文書全集』南山大学監修、中央出版社、一九八六年、一九八頁)。「宣言」は、こうしたキリスト教と諸宗教との対話の根柢として、人間の「我々の存在を包み、われわれがそこから起こり、また、そこに向かつて行く究極の名状しがたい神秘」をあげている。こうした「究極の名状しがたい神秘」は、私たちの次のような哲学的・神学的問いかけによつて、はじめてその糸口が形作られてくる。「人間とは何か、人生の意義と目的とは何か、善とは何か、罪とは何か、苦しみの起源と目的は何か、真の幸福をえるための道は何か、死後の審判と報いとは何か」(同書、一九七頁)。こうした問いかけは、キリスト教のみならず、人類の諸々の宗教的自覚によつて啓発され、洗練されてきたも

のであり、それゆえに教会は、「他宗教の信奉者との話し合いと協力」によって、その問いかけがともに向かう「究極の名状しがたい神秘」に近づこうとしなければならぬ。

この遺稿集に収録されたブラフト師の諸論文は、哲学と神学を専攻し他宗教——とりわけ日本の宗教と宗教哲学——との対話を注いだ一人の司祭の生々しい証言である。その証しには、まさに「究極の名状しがたい神秘」をめぐる人間の絶えざる問いと憧れがしみ込んでいる。ゆえに、ブラフト師の文書は、いわゆる術学的で無味乾燥な論考のたぐいではない。そこからは自己のキリスト教信仰と他者の信仰との間で自らの居場所を置き、ともに探し求め、ともに重荷を分かち合おうとする、一人の司祭の姿が浮かんでくる。本書において、師の論文形式の文書だけではなく、講演録もできるだけ多く掲載しようとしたのは、生き生きとした出会いの場で他者と出会うとした師の姿をより鮮明に描き出したいと、編集者たちが願ったがゆえだともいえる。

師の次のような一喝は、歴史的に形成されてきたキリスト教信仰についての痛烈な自己反省であると同時に、宗教的・文化的排他性という、人類共通の罪や限界に対する告白でもある。「イエスが教えた真理はまさしく愛であるが、愛というものは他者を他者として承認することなのです。それゆえ、他宗教に対するキリスト教の伝統的な排他的態度は、イエスの愛の命令という真理に背くものだったと言わざるをえない。私たちは他の人々を仲間として認識することができたのに、彼らをその宗教的異性によって承認しなかった。換言すれば、私たちは他者をありのままに愛することができなかった。歴史の中で、こうした態度はキリスト教の『集団エゴイズム』を助長してきた。そして、宗教戦争や文化の破壊などの恐るべき結果をもたらしたのである。」

(本書、一七七頁)

師がこのように述べたのは、仏教徒を前にした講演会においてであった。そのことを念頭において考えてみると、右のような師の主張は、生きている他者に声をかける形を借りながら、すなわち、真の意味での対話をしながら、この時代の共通の課題を共に考えようとした、愛を伴う招きであっただろう。師が「キリスト教は仏教から何を学ぶべきか」というシンポジウムのためのオリエンテーションのなかで述べたように、「諸宗教対話の時代の一つの特徴は、『一宗教内の問題』——ただ一つの宗教のみに関わる問い——は、もはや存在しなくなったところにある」からである。(南山宗文化研究所編『キリスト教は仏教から何を学べるか』法蔵館、一九九九年、四頁)。

最後に一言。この「はじめに」の冒頭で私は、*Notra Aetate* が南山宗文化研究所誕生の種を蒔いたといえるなら、ブラフト師は、その種に水を注ぎ、芽生えさせ、育てたと述べた。そして師は、神という名の「究極の名状しがたい神秘」に憧れをもち、その「神秘」を愛し、その「神秘」からの愛を兄弟姉妹とともに分かち合おうとした司祭、思想家、実践家であった。ゆえに、聖パウロが、自分と自分の協力者のアポロについて述べた次の聖書の箇所を、師はご自分の告白としていたのではないだろうか。「わたしは植え、アポロは水を注いだ。しかし、成長させてくださったのは神です」(コリントの信徒への手紙一 三章六節)。この聖パウロの告白は、故郷であるベルギーから遠く離れた異国万里の地である日本で、「究極の名状しがたい神秘」に献身した生涯を送られたブラフト師の告白でもあると思うのは、私だけではないはずである。

ヴァン・ブラフトの著作における宗教思想

J・W・ハイジック

この夏休みの数週間にわたってもう一度ヤン・ヴァン・ブラフト（一九二八年～二〇〇七年）の諸論文を読むことは、私の脳裏に特別な快樂を刻んだ。ブラフト先生についてのおよそ三十年間の思い出を、たとえ文書の上のみであっても、読み直すことはただ単に味わう機会を与えられただけではなく、先生の思想の全貌や方向性をよりよく理解するのに役立った。哲学者としてのブラフトは極めて組織的であった。けれども自分自身の思想を包括的にまとめようとはしなかった。むしろ彼の関心は自分の足をしっかりと大地につけながら、人生の物事を見つめ、そしてそこで見たことを整理することにあった。ブラフト師の著作および人格が相手にもたらす特別なバランス感覚の背景には、自分の考えを人に反対してまで定義しない、争いを欠いた討論をする彼の人柄があった。他人を批判する場合も、それは自分の立場を強化しようとするものではなかった。彼の目的はもつれた問題を解き、凝結した、自己満足な考えを溶かすことであった。そこで、ブラフト師の研究発表や書物のみならず、長年の話し合いを踏まえて彼の宗教哲学を紹介してみたいと思う。その意味で、本論は客観的な記述よりも私的な同化作用に近い紹介になる

かもしれない。と同時に、私は論証の詳細を省略して結論に焦点を集中することによって、師が言う「宗教的現実」に師がどのようなに近づいたのかを、読者が把握できることを希望している。

ブラフト師の思想を一言で言えば、*pontifical*と呼べるだろう。ローマの教皇権から連想できる独断的、温情主義的な意味という含蓄はさておき、その言葉の語源である「橋作り」の意味で。私はここでできる限りブラフト師の言葉を使いながら、彼のいわゆる「宗教思想」のこの側面を強調して論述を試みてみたい。

宗教と宗教との間の橋

南山宗教文化研究所の創立所長として、ブラフト師は自分の役割を、他宗教との対話を進めるキリスト教系研究所と同じく、種々の宗教的伝統の相違点について「話し尽くす」とともに、キリスト教の西洋における精神史とそれと大いに異なる東洋における精神史との「両方通行の橋」を架けることとみなした。しかも戦後日本の場合、諸宗教の関係を調整する責任を国家や政治経済の範囲から宗教者自体に移して、宗教伝統そのものの根本的な精神に従って宗教間の対話を再定義する必要があると主張した。¹⁾

ブラフト師が考えた対話はまず何よりも思想の対話であり、特定の組織宗教の代表者の間の形式的なことではなく、むしろ特定の宗教的伝統を以って徹底的に形成されてきた世界観をもつ個人と個人との間の話し合いであった。この意味で、師は「対話」

を聖典や教理や行の特殊な貯蔵に制度的に執着するような、固陋な営みとはつきり区別した。「諸宗教間対話と哲学」という論文の中で、ブラフト師は印象深い次のようなイメージを説明する。

一筋の川を挟んで睨み合う二つの攻め落としにくい城の住居者は、連絡に迫られたとき、少なくともはね橋あるいは梯子を下さないといけない。あるいはさらに望ましいこととして、両者はそれぞれの砦を出て大声で叫べば聞こえる川端に立つことはできる。^②

この「制度離れ」の態度は、各自が自分の属している伝統の利益を優先しないで人間の宗教的側面にたいする有効性に焦点を移そうということである。^③これに関して、一九七一年にブラフト師はテイリツヒと京都の仏教者との対話での西谷啓治が「第三者」として参列したという言葉に言及して、深く同感している。^④同じ理由で、宗教現象についての抽象的で超然とした比較は真の対話への妨げであると、師は考えた。宗教心をもつ人と人との出会いが単純な学問の営みやそれを支配する規制に吸収されればされるほど、秩序のない、ロマンチックな個人の発達や最新の流行を追求することと違わないからである。そうしたことは、それぞれに適した場所があるが、宗教間対話の中心ではないのである。自らの出身であるヨーロッパ・キリスト教の立場から、師は次のように告白する。

対話をとりあえず最も広い文化的立場から見て、東洋の文化についての西洋の関心が自覚的で実存的な動機から生じて、はじめて将来有望な展望をもつことができる。そのことで十分に深く、普遍的になると私は率直に信じる。……取るに足らな

いもの、エキゾチックなもの、スリルがあるもの、または高度に隔離されたもの、客観的な真理への善意の追求に止まる限り、対話は非常に限定されているだろう。^⑤

この言葉の背後にはブラフト師の根本的確信があると思う。つまり、ある宗教が特定の文化と交錯し徹底的に込み入っている場合は、「偏執」^⑥に服従する。そのようなことは、宗教が文化から解放され、文化に対してもっと深い、もっと多様な関連に至らなければ、結局何の意味ももたないであろう。同じく対話への「実存的な動機」を強調するため、ブラフト師は「聖なる冒険」としての対話に具体的な目的を付けたたり、参加者の成果によって測ったりすることは、その本質を損なうことだと考えた。師が言うには、対話の目的は「無目的」^⑦にあるのである。ささやかな皮肉であるが、対話への道を妨害する学者の超然さは実際には学問社会の適応への執念を示す。対話の無目的を守るのは、特定の法則や一般的な通念への忠実さではない。対話がもたらす貢献は従来の伝統または諸々の伝統から新しい混合を作るよりは、特殊な教理や実践がその「他者」を認めることを義務付ける場を作ることにある。師の言葉で言えば、「『一宗教内の問題』——ただ一つの宗教のみに関わる問い——は、もはや存在しなくなった。」^⑧対話の冒険は対話の場を出てから、それぞれの宗教的伝統がそれぞれの歴史的状况の中で人類全体にアピールするヴェジョンを形成することにある。それは宗教の自由な選択ではなく、non possumus non（＝やらざるをえない）ことに他ならない。^⑩

この冒険を実現するためには「我々の宗教的所屬自体が同時に宗教的欠如、欠乏であるから、特殊な宗教への忠実のみでは我々のアイデンティティは成立できない」^⑪と覚悟を定めるべきである。なぜなら「新しい靈性、諸宗教間的な靈性が誕生する時期」^⑫に入っているからだ、一九八三年に早くもブラフト師は書いていた。とは言え、諸宗教の神学を打ち出すことは決して必要で

はない。たとえば対話に神学的な根拠を与えることに努める神学者を晩年の講演で強く非難している。

(対話に神学的な根拠を与えようとすることは) 車を馬の前に置くということです。……すなわち、他宗教に対する積極的態度や誠実な対話を可能にさせるためには、至急に神学的問題を解決すべきだということを主張することによってです。対話の実践からその説を否定できると思います。¹⁵

ブラフト師は諸宗教の神学の必要性を認めながらも、狭義の基礎神学の一部としてではなく、「神学全体を貫いてなければならぬ」と言う。そうしないと第二ヴァチカン公会議の諸宗教に対する態度、すなわちあらゆる宗教が「教育的な方便」として完全な真理をもつキリスト教への準備段階に過ぎないという態度から解放されないであろうとのべる。この理由から、神学的問題を対話の基盤に挿入することをすら拒むことで、ブラフト師がどれほど対話の「無目的」的な本質を徹底的に考えたかは明瞭である。ブラフト師が言うには——これは西谷から学んだことであるようであるが——「諸宗教間対話は宗教界の内に立て籠もらないで、むしろたえず人間社会の具体的諸問題を踏まえて行われねばならない」¹⁶のである。

神学と哲学との間の橋

一つの宗教と他の宗教の間に架かる「橋」を説明しようとするブラフト師は、対話の場を *tertium quid* (＝第三のもの)、すな

わち両側の参加者の伝統を越えながらそれらを十全に包むものとする。理性や組織的思考から撤退するどころか、対話の場が特定の宗教の自己理解の明白な観念的表現を要求し、その宗教のアイデンティティを必須要素とするのである。ようするに、対話の場は神学的であるとともに哲学的でなければならぬ。一九七九年からブラフト師は、京都学派の宗教哲学がこういった場であり、西洋のキリスト教に見えない一つの「アルキメデスの観点」¹⁶であると主張していた。

西洋の宗教思想はなぜ東洋の宗教思想との間に橋を架けないかというところ、ブラフト師にとって何よりもキリスト教の精神史に織り込まれているひとつの問題があるからである。つまり、信仰と理性、神学と哲学は互いが歴史的に宗教的真理を語るにもかかわらず、互いが互いを相殺するのが常であった。言いかえれば、一方で哲学は神学を何も残さず自分の範囲内へ引つ張り込もうとし、他方で神学は中心を治めて哲学を包括しようとする。ただし両者が同じ中心の場に立つことはできないし、自分を中心としない輪に囲まれることに抵抗する。ブラフト師はこの両立の設定はとりわけ西洋的な問題であって、キリスト教がこれまでの歴史において同一視してきた哲学から生まれると論じる。師は次のように手短かに言う。

キリスト教は自分の哲学を大成したことがなく、ギリシャ哲学を譲り受けたことで満足した。だからギリシャの文化に根を深く下ろした。西洋における哲学はキリスト教の宗教体験を説明するよう整えられていなくて、むしろ日常の意識の「自然的現象」を基盤とする。¹⁷

したがってギリシャ哲学はあたかも節操の堅い友であるかのようにキリスト教の教理を説明したり、支えたりするために奉仕

してきたが、「多くの場合はキリスト教の考えを通訳するよりもそれを裏切ることになった」、しかも「その結果、キリスト教の神学には深い欠陥が、間違いがある」という。¹⁸⁾ その理由で師は、いくら西谷啓治の思想を尊敬しても、「キリスト教を近代西洋の哲学の書物によって判断する傾向」のため、西谷のキリスト教に対する「不完全な視野」をかなり早くから認識していた。¹⁹⁾ その背後には、宗教をあまりにも形式的なものとみなし、その具体的側面を忘れがちという西田幾多郎から継承した傾向がある。

西田は確かに、ほとんどの同時代の思想家よりも、キリスト教に対して深い理解を見せている。……しかし、その理解は、西田の思想がしだいに論理化・体系化されるにつれて、……キリスト教理解はそれによって深化したと同時に、なんとなく形式化され、狭められたという感じがします。²⁰⁾

言うまでもなくブラフト師は西洋哲学そのものを咎めていないし、理性に対する信頼を放棄することも必要としない。逆に、田辺元の宗教哲学についての講演の中で師は次のように述べる。

田辺の中で一番感心できる点として、最後に、博士の「人間の尊厳」を信じる勇氣とも言えるものを挙げたいと思います。その信は根本的に言って宗教的感情と言い得ると思いますが、田辺の場合、それは主として謹嚴の理性の無限の可能性に対する絶対的信頼の形をとっています。しかし、その信頼が直接的なものであっても、あるいは……他力に媒介されたものであっても、相変わらず「絶対知」がめざされました……。

ブラフト師にとって対話における真の哲学的側面は理論上の比較に止まらず、宗教的側面も含まなければならない。

対話の場で哲学は絶えず宗教的教理、そして最終的には宗教意識と実践に耳を傾けなければならない。だから……比較哲学は有の思想に対する無の思想の論理的可能性についての研究で満足するかもしれないが、しかし対話はいくまでも東洋の靈性伝統における「無我」の宗教・倫理的要素を忘れていけない。²²

ところでブラフト師はキリスト教神学とスコラ哲学の結婚を問題にして、現代ではそれが筋違いであると論じる者に味方することに躊躇しなかった。師は中世思想を高く尊重しても（実際は、日本思想のあり方に多くの類似をもつと書いたが）、²³キリスト教全体の思想的「基礎」として多くの限界を認めた。しかも師は「宗教というものが、現代人の生活の中に入らないかぎり、その存在理由がなくなる」と強調した。²⁴一九六九年の論文の中でブラフト師はキリスト教に対する日本人の立場をとりあげ、彼のペンからは滅多に飛び出さないようなことを述べている。

私の本音は、我々の聞き手である日本人にたいする正義の厳しい要求だが、……我々は伝統的な教理を賢明に再検討し、その一部を投げ捨てるべきではないかと考えなければならぬのである。もしある教義、たとえばそれがいくら「伝統的」であっても、キリストの福音を日本人に伝えるどころか、それを隠しているならば、その教義を捨ててしまうのは我々の厳かな義務である。²⁵

師の著作の中からはこの発想の具体的応用として、三つの例が浮かび上がる。第一に、仏教の無我思想を導入するため、「人間的な三位一体説」を考え直すべきだという示唆がある。²⁶⁾第二は、仏教の「空」の概念に見える徹底的な脱構築（あるいはまたキリスト教の否定神学）を死後におけるキリスト教のさまざまな事物化（＝reification）——地獄にたいする恐怖、功德による報いとしての来世、個人としての生存、および世俗的欲求の投影としての永遠の生命の四つ——に適用する示唆がある。²⁷⁾そして第三には、キリスト教の神をその暴力的側面から純化して強調する指摘がある。このことについて次のように述べている。

初期の聖書文章に見える妬み深く復讐的で、対抗者や敵を滅ぼして自分の力を振りまく神のあらゆる証跡をすっかり消すように、我々のこのころをイエスの全愛神概念に譲らないといけない。したがって、その初期の文章を……瞑想と典札から解除すべき……です。²⁸⁾

教理を「投げ捨てる」という言葉を、次第にもっとやさしい言葉にとりかえていった。例えば、十年後に師は、西洋の神学と違って日本のキリスト教の中心にもたらすことのできる信仰の説明をキリスト教の長い、多様な多彩な伝統の中に捜し求めることを示唆している。²⁹⁾キリスト教が「日本人の感受性を必要とする」と同じ程度に日本はキリスト教を必要とするが、それは「仏教と対立する日本的キリスト教にかわって……、互いに変容するような共生」でなければならない³⁰⁾という。

とは言え、ブラフト師はキリスト教徒としての自分の信仰が西洋の哲学とのお見合い結婚から解放されるべきだという主張から一歩も退かなかった。天台仏教とキリスト教との対話をめぐる第六回南山シンポジウムにおける「オリエンテーション」の中

で、師は次の命題を提示した。

一、宗教の要求は純粹理性の要求と違います。宗教的真理というものは、理論の過程がたえず人生の体験一般や宗教的行によってチェックされることを要求します。

二、宗教的教理体系というものは無前提のものではあり得ません。ある宗教が合理的に体系づけられ得るのは、あらかじめ受容された一定の枠組み・問題提起の中でだけ可能です。³⁾

上述の二つの命題の重要性は、ブラフト師にとって対話がそれらを実現する機能をはたして、それらが実際に果実として実ることを確保しなければならないことにある。認識論を語ることに、それを教理の伝統に適用することは別ものである。

教理と宗教的現実との間の橋

ところで、ブラフト師が「宗教意識と実践」——あるいは師が好む言葉で言えば「宗教的現実」——にたいして、宗教的教理を第二的なものとみなしたことは明らかであろう。教理は宗教体験の母体となり、それを表現できる言語を与え、より広い歴史的環境の中で位置づけることはできるが、あくまでも自己反省的で、第二段階の現実である。二〇世紀の後半以後の神学者にとってこれは当然なことと思われるかもしれないし、師もこの点について頭を悩まさず同意したそうである。彼の関心は、むしろ

る仏教・キリスト教の対話の中で浮かび上がる具体的な問題にあった。教理を宗教体験に優先するキリスト教の傾向をたんに非難するだけの多くの学者と異なつて、ブラフト師はさらに冒険的課題を担った。すなわち日本仏教の伝統的な教義が現在の生きた宗教的現実にたいして大きな顔をする傾向に焦点を当てる。

これはとりわけ後述する師の二つの批判に見られるが、特定の思想や聖典への執着のあまり、仏教を「生きがいのあるものにする」一般の宗教心への視線をささげる宗教的組織——学者を含めて——を責める³³。二つの批判の背景には同じ確信がある。すなわち、それはすべての世界宗教と同じように、仏教が「第二次的存在」であること、さらにその第一の義務を生じさせた宗教心の「根本的で原始的必要性」にたいする確信である。³⁴

一九九四年にブラフト師は「欲望」について長い論文を作成した。その目的は仏教における生の逆説を明白にすることであった。一方では、欲望はすべての苦の源であり、他方では、すべての求道に必要な欲望なしに欲望を根こぎに取り去ることは不可能である。師の論を一点一点繰り返さないで、結論だけを師の言葉でまとめてみたいと思う。

仏教は、欲望をひどく禁忌とする空の理論と欲望をなによりも要請する実践とのあいだで欲望の逆説を措定していることになる。このことはようするに、仏教の欲望論はそれ自身では自らの宗教的実在を説き表せないということである。……空の論理が指し示すのは、人をそこ（道）へと導くような梯子も梯子をささえるような地面（元来の世俗的状况）もともに説き得ないままでの頂上観なのである。……仏教自身および仏教とキリスト教との対話という観点にとつて重視すべき、仏教において認識が優越することがもたらす最も重要な「結果」は、仏教理論が慈悲と愛に適切な位地を与えにくいということである。

ある。……自らの内で対立する二つのものを結びつける方法を知る者として、菩薩は定義される。つまり、一方で知恵は他者を真の存在だとは認めず、他方で慈悲は他者を現実として認め、事実、他者に仕えるのである。しかしながら、空の論理においては、自他不二への洞察として慈悲は知恵に還元されがちであり、ゆえにふたたび情動性はみとめられないのである。³⁹

この問題は確かに単なる概念の多義性をめぐる学問的問題ではない。しかも十分に養成されていない良心や倫理意識に関する批判に過ぎないのではない。師の批判が「宗教的現実」を一部無視するという欠点に触れる限り、あらゆる宗教組織特有の問題を指している。キリスト教的に言えば、「正しい行動」(= orthopraxis)の欠如を示す。それはただ理念や道徳の「正しい実践」という意味ではなく、教理そのものを実践側から評価することを含める。認められた聖典または教理を監督する権力者の使命だけで、教えの正しさは決まらない。教理の実践的成果もその真理の正しさの批判的尺度である。抽象的に言えば、教理がいくらか古くて、尊敬されるべきであつても、もしその内容が伝統の根本的理念からの脱線を促したり、あるいは実際の脱線を偽装するならば、それだけで異端となる、という考え方である。こうして宗教の教えが信者の生きた宗教心から隔離して、ある限界を超えるとその「正しさ」をなくしてしまう。ブラフト師が言うには、このことは日本の禅や浄土真宗において慈悲が知恵に吸収されがちところで発見できる。⁴⁰

社会活動の向上のみでブラフト師が指摘している問題は解決されない。どちらかと言うと、問題を悪化させる。師の批判は信じることを実行する勇氣や努力が足りないものに対するものではない。かえって信仰の内容そのものには、信仰の実現を妨げる

根本的な欠如があるということに対する恐れなのである。師が要求するのは、たとえ理論上の矛盾のもとになっても、宗教的意念の意味内容を、それを生かそうとしている信者の現実に合わせるよう再考慮することである。教理の解釈方法自体の変容が要求されている。ブラフト師のこの論文の最後の言葉が強調するように、キリスト教との対話はその変容への刺激に過ぎない。

欲望を評価する際に見出される相違の最も奥にある背景は、明らかに絶対者の観念における違いである。つまり、一方において行為として存在し、欲望をもち、愛する人格。それは人の心の中で働く欲望を通じて人を引き付ける。また他方では、空としての存在。そこではまったく澄みきった知恵においてあらゆる欲望も、行為も、愛もが中性化されてきた。または、いかなる目的や投影や目標によっても限定されない純粹な意識。それは人を引きつけることはかなわず、むしろあらゆる行為や欲望からまったく「隔絶」することによって「悟られ」うるものである。⁸⁵

R・オットーがその恩師F・ハイラーの言葉にしばしば言及したように、異なる宗教伝統を比較するとき、もつとも大きな間違いは一つの宗教の理論ともう一つの宗教の実践を対比することである。⁸⁶ブラフト師は「欲望」のキリスト教理解を仏教との対立を利用してその陥穽に陥らずに、両方における理論と実践との関係を問題にする。多くのキリスト教の学者と違って、師は既成宗教の短所や弱点を思い出してくよくよすることにあまり身をゆだねなかった。⁸⁷文書にせよ会話にせよ、こちらの知恵を顧慮しない説教をきかないためという理由で、組織宗教の面目をつぶそうとは師は滅多にしなかった。そうではなく、きわめて抽象的で、高度な概念を比較したときも、ブラフト師の立場は日常生活に見えるそれらの概念の種やそこで結ぶ実から決して遠くは

なかった。^③ 彼自身のイメージを借りると、我々の宗教的現実から宗教的理念への梯子を念頭に置かなければ、いかなる理論、いかなる教理も真のものになりえないのである。

仏教に対するもう一つのブラフト師の批判の例を挙げたいと思う。W・C・スミスに言及して、宗教は究境一種のいのちであるとしば主張する。それは流れたり、溢れたり、盛んになったり、痛んだりするようなもので、すべての生きたものと同様に逆説や矛盾に満ちている。ある特定の宗教の論理がそれらの逆説を解説し、矛盾を解消しようとすることによって、宗教のいのちの一部でもある理性の要求に応じている。その際、論理がただ単に宗教的現実を記述するだけならば無効であるに留まるが、規範的で批判的になれば、その根拠から切り放して宗教的現実の成長を阻止する恐れがある。

具体的な例として、ブラフト師は浄土真宗における「迷信」の扱い方をあげる。仏教の論理においてはキリスト教に目立つ信仰・理性の分裂を免れているとはいえ、形式的な教理と実際の行との関係の点で真宗とキリスト教は非常に類似しているとして、師は次のように述べる。

真宗においては大乘界で認められている理性の原理との論理上の整合性への要求（ならびに「阿弥陀カルト」のあらゆる迷信を排除するための努力）と、教理にも見られるが「小さな人々」でもっとも生な形で見える、こころの宗教的衝動の自分なりの権利と正当さを認める衝動との緊張はひとつの綱引きといえるだろう。^④

ブラフト師がはっきりと説明するように、この判断は軽侮的な意味をもたず、逆に生きた宗教の必須条件であるので、真宗が

自分のいのちと論理との葛藤に取り組むほど、「仏教とキリスト教との間の橋となりうる」と主張する。最晩年まで英訳していた曾我量深の著作に導かれて、ブラフト師は仏教の「空」の思想が前提とする不二説と、「阿弥陀との合一」が含む二元性との深淵を実際に（阿弥陀の慈悲によって）打ち勝つ「真宗の敬虔さが要求する「二元説」との対立を示す。換言すれば、二元説がなければ宗教的現実はないが、二元説があれば宗教のいのちが宗教の論理と両立する。ただしこの不二説がたんに信者の敬虔さと一致しないからと言って否認するのではなく、「新しい、積極的に補充的な側面をもつ概念として受理しなければならない」と、ブラフト師は主張する。⁴³

さらに一歩進んで師は慎み深い質問をする。すなわち、阿弥陀は存在するのか、と。神と人間の我―汝の関係という聖書の概念は真宗の敬虔的な書物にも出てくるという。しかし仏教の論理と一致すれば阿弥陀が迷信として脱構築されなければならないが、その結果、敬虔さがつぶれる。曾我は同じ問題を提起して、「如来の実際の現実、理性の批判に対立する我々の感情状態によって要求されている」と書いた。ブラフト師は賛成して、このように続ける。

仏教の空の論理を「通す」ことは——それを決定的な言葉として愛着を示すことと違うが——阿弥陀にせよ神にせよ「超越者」を考えるにせよ、大変健全でよいことであり、必要でもある。⁴⁴

ここでは詳細な論証に入らず、ただ疑問を残さないためにひとつのことだけを明らかにしておきたいと思う。すなわち、ブラフト師は、空の論理が宗教を信じ行ずる人々の生き血である宗教的現実には優先する考えを一切否定する。「空の思想単独で仏教

という宗教の十分な土台になりえない」し、「社会的活動の原動力・動機になりえない」と論じているのである。しかもこの批判は西谷啓治や京都学派一般に出てくる絶対無の思想も含まれている。同じ問題提起は京都学派の哲学者の戦争責任に関するブラフト師の判断を裏付ける。空とか絶対無がすべての多数性や他性を不真実で結局疑わしいとする限り、「存在論的一元論あるいは全体主義に終わり、その結果国家絶対主義を支えることに身をさらす」と師は結論付けるのである。

同じ線に沿ってブラフト師は、キリスト教をはじめ、いかなる存在物であれ「絶対性」の属性を与えることは——ヘーゲル時代より古い考え方ではないが——生きた宗教の現実からみて理に合わないため、そのような傾きからきっぱりと決別すべきだと、別の文章で論じる。

こういった思想に基づいた次の文章がある。一見すると、非常に広い概論に過ぎないと思われるかもしれないが、実際に、仏教とキリスト教の対話がそれぞれの宗教的現実を念頭に置くときのみ、対話の場に忠実であるというブラフト師の確信を把握することができる。仏教が「宗教」でなく、「靈性哲学」であるという見解に対しては、次のように反論している。

西洋における仏教のイメージに関して二つのことが言える。第一に、この考え方は仏教元来の理念の重要な側面に相当するが、歴史のなかで生きた仏教の現実を見ていない。第二に、仏教を「輸出物」として表す。つまり、きれいに包まれたがもはや死んだもの、しかも本来くつついていて、生命を与えた土を欠いた切花として。ある意味で、仏教がヨーロッパに旅した途中に形状を損じたことは避けられない運命であった。キリスト教も東洋に旅した途中に同じような目であった。一般の日

本人がもっているキリスト教のイメージは非常に理屈っぽくて知性に訴え、道徳っぽくて禁欲的な宗教であり、自分自身の宗教において鑑賞している民俗っぽくて気どらない長・短所や、心の温かい人物、喜ばしいまつり等々がないのである。そして巡礼の旅、聖人にたいする民間の敬虔さ、村を保護する聖人の行列や祭り等々の生けるカトリックに見える民俗っぽい物事を聞くとまず信じられない抵抗感を示す。^④

神秘思想から平常心までの橋

周知のようにブラフト師は、日本の僧侶とヨーロッパの修道女を中心として一九七九年に実施された東西靈性交渉での重要な人物であったし、その経験について長いレポートを出版した。確かにブラフト師は西洋の修道女が対になる日本側の参加者に関して深く積極的な印象を受けたことで安心したが、禪のお坊さんや尼さんの反応に——例えば禪関係者から、「ここでの十日余りの生活は私に摂心と同種の精神の集中と平静をもたらした」というほぼ同一内容の感想を二度聞いた——より強い印象を受けたと思う。しかし、ヨーロッパの修道士女が日本のお寺生活に参加した、四年後に行われた交流の第二回の経験で、師の感激はたちまち冷却したようである。要するに、日本の禪僧侶の中心的関心はヨーロッパで受けた世話への恩返しにすぎなかったと結論する。「もつとも深い意味での期待——すなわち何かをうける、何かを学ぶ——を抱いた者は、わずか数人の個人を除いて、皆無のようであった。」^⑤この意見は同じ時期に作成した論文に見出される、予想外に厳しい判断に反映されている。

私の印象では、禪がキリスト教に向かうときは、それは自分の価値を再確認するため、または現代の（西洋における）トレンドに順応するためであり、自分の宗教的制度が囲う区域を乗り越えることを探し求めている。一言で言えば、禪はその代表的人物の範囲においてでき上がった、静止的な制度——完全な円形であると思う。⁵²

師自身が時として坐禅をしたことはあったが、聞くところによるとたしか老師のもとで修行したり、摂心に参加したりしたことはなかった。上述の経験がこのことに関係したかどうかわからないが、とにかく禪の老師の下で弟子になる刺激にはならなかった。私たちが一緒に住んだパウルスハイムの小さな瞑想室で、ブラフト師は坐禅をする様に座ぶとんを置いたが、私はそこではしばしば彼が沈黙のうちに坐る姿を見た。個人としての靈性修行について私は彼と話したことがなかったが、ミサをともした時、ブラフト師はなるべく質素な典礼を好み、自分の言葉としぐさを導入しないように努力した。先ほど紹介した禪の僧侶がヨーロッパの修道院で直感したことをブラフト師も信じたに違いない。私の経験からすれば、彼は自分の人生や思想において流行的なものや贅沢なものを一切避けようとした。私はブラフト師が心の中で靈性的なものや平常心との間の橋を自分なりに架けたと信じている。

ブラフト師の葬儀で、私たちの研究所で長年いっしょに勤め、ブラフト師と同じ修道会の一員だったヤン・スインゲドールは、師が所蔵していた神秘思想関係の図書に書いてあった傍注を見て、師において「神秘思想は、やはり単なる学問的研究対象であることをはるかに越えて、自分の人生を支える大きな力になっていったということがますます分かった⁵³」と説教の中で述べた。仏教との対話においての師の立場を理解するために、このことを重視しなければならぬ。神秘思想は既成教理からの「隔絶」と

教理の背後にあることを求めて論理言語の境界を必要に応じて快く踏み越える心構えを持ち、洞察を知的作用に限定しようとする傾向に抵抗することもある。ブラフト師には庶民の、いや彼の父親と同じく田舎の医者のごころがあった。普通の人々の知恵を知り、真の知恵の平常底がわかった。とは言うものの、師が論文の中で神秘主義の言葉や考えに言及したことはきわめて少ない。

唯一の例外は、一九九五年に出版した本『仏教・キリスト教の神秘主義』である。これはベルギーの同邦人 P・モマースと共同して執筆したものであり、ヨーロッパの中世期に生きた、著者たちの故郷であるフランゲース出身の神秘家ヤン・ヴァン・ルースブルックと、日本の仏教における神秘思想との比較研究であった。もつとも、「例外」とは正當な言い方ではないだろう。実際に、ルースブルックの神秘道を仏教の思想や実践に位置づけるため、この本はブラフト師の著作全体と比べて自分の宗教思想をより明白に、より組織的な形で表現しているからである。今まで述べた師の思想はすべてがこの本に引きつけて理解できる。他の論文に見出されるすべての発想は、この一冊のコメンタールとして読まれるほど、この本は彼の「神秘宗教」の母体に置かれるべきものである。そして何よりも比較神秘思想に焦点を集中することによって、ブラフト師は自分の宗教的世界観を言い表す機会を得た。単にキリスト教的でもなく、単に仏教的でもないこの世界観は両伝統の根源まで掘り下げるような疑問の明暗法で描かれ、同時に両者の教理や実践の隙間から光を照らす世界観でもある。キリスト教を仏教のレンズで、仏教をキリスト教のレンズでもって批判的に目を通すことによって、師は日本での滞在の初期から自分の公案とした質問を繰り返す。つまり、「これほどの宗教心の類縁がどうして教理上かくも修復不能な分裂に終わるのか」と。文章の行間を読むならば、「分裂」は仏教と

キリスト教との間ではなく、むしろ一般に宗教心と教理との間にあると言えるだろう。仏教とキリスト教の対話は、内的教理の発展や組織的争いのために特定の伝統においてこれまでならば暗闇にあるものを表に運ぶ。要するに、体験と表現との二元性を認めざるをえないし、その分裂を超越したみせかけについて疑惑を抱かせる。⁵⁵

そうしたことから、ブラフト師にとってエクハルトの思想をキリスト教と仏教との比較によって検討してゆく努力は、対話における最大のチャレンジへ向けた一歩に過ぎないのである。平凡な信者から見て余りにも高度な抽象段階へと逃げないからこそ、最大のチャレンジは、宗教心の類縁が教理のレベルでの衝突を引き起こすルースブルックのような神秘思想に見える。⁵⁶ ブラフト師はこの衝突に直面して、ある時はキリスト教側に、またある時には仏教側に傾くことを隠さない。彼の目的は両伝統のよいものをあわせて新しい混交を創るどころか、それぞれの伝統の核心において不可避の逆説を正直に容認することであり、そのことで両者が混ざった成果を生みだしてきたことを例証としてあげる。例えば、キリスト教が神を「有」、「愛」、「聖」と連想させることに關して、真の超越に値しないと仏教が批判する諸分裂（有／無、愛／憎、聖／俗）がその神概念の背後にあるにすぎない⁵⁷と考える。これについてブラフト師自身の反省の言葉を引用して、師の宗教思想に関する紹介を終えたいと思う。

この点では、形而上学的に云えば仏教の立場がより強いと私は思う。しかしちようどこのところでは、どれほど宗教と理性がともに歩んでも、終わりに宗教が形而上学と理性の領域（論理等々）を超越すると私はいつも以上に確信している。実に神々しい無関心をもって争いの上に立たないで、悪と戦う善の味方として身を入れる神の概念は、形而上学的な眉をひそめさせるかもしれないが、人間的にも宗教的にもとても有益である。⁵⁸

以上、ブラフト師の著作の「橋作り」の側面を紹介したなかで明白になったと思うが、師は「自分がキリスト者としてそれに乗まれて生きている仏教への橋渡しを作ろうという願望」⁵³を深く感じて、自分は建築家でなく、単なる石屋に過ぎないと信じていた。二〇世紀後半の思想家として、二〇世紀前半の硬いスコラ主義からの解放を経験し、その先頭にたった解放者たち、すなわちイヴ・コンガール、M・D・シュニユ、E・スキレベークス、特にしばしば師の論文に言及されているロマーノ・グアルデーニとオンリ・ド・リュバックに向けて、師は深い同感を覚えていた。⁵⁴趙州の石橋のように、遠くから独創的だと賞賛されるようすばらしい記念物ではなくて、むしろ「驢馬も渡れば、馬も渡る」⁵⁵ことのできる素朴な踏み石であった。行ったり来たりして渡る。ことによってはじめて真の橋になる。

世界中どこであれ、仏教とキリスト教の真摯で、知的な対話が話題になるところで、ヤン・ヴァン・ブラフトの名前はよく知られている。師は、キリスト教の歴史の中で行われた宗教間対話に関する心情の重要な心変わりで顕著な役割を果たした。にもかかわらず、ブラフト先生の著作や人格は、対話を専門とした学者のあいだではめったに見られない、対話に対する謙遜をもつた人間性を示すものである。長い間我々の研究所における生命の息であったこの人が、最期の息を引き取られたという知らせがあったとき、我々一同、窒息する苦しさ思わず喘いだという理由がお分かりになるだろう。

（南山大学名誉教授・元南山宗教文化研究所所長）